A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia*

CARLOS FAUSTO[1]

Shamanism, Colonialism and the Wild Man de Michael Taussig (1986) é antes de tudo um belo livro e deve ser lido como tal. O leitor seduzido saberá percorrer com alguma destreza os tortuosos caminhos discursivos que Taussig trilha na rota do terror e da cura xamânica no sudeste colombiano. Ao contrário, o leitor que, como Ulisses, resistir ao canto das sereias, arrisca a perder-se no meio do caminho.

O autor nos convida a um duplo mergulho – mergulho na lama da floresta e nas visões produzidas sob o efeito alucinógeno do *yagé*. Duas rotas alternativas, embora complementares, que constituem partes distintas do livro – este mosaico inacabado onde os pedaços e fragmentos dialogam entre si numa polifonia generalizada. Dupla linguagem também: o discurso brutal do terror e o discurso finamente nuançado do xamanismo. No meio deles e por meio deles, o discurso do antropólogo busca uma forma de existir na própria impossibilidade de atingir plenamente seu objeto: "um modo de explanação que solapa seu ponto de partida, enquanto o ponto de partida leva inelutavelmente a seu solapamento" (:465). Para compor esta colagem épica que é *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Taussig recusa a preeminência da mão direita; é com a mão esquerda que ele recorta os pedaços e fragmentos para montar uma das mais bem-sucedidas monografias no conjunto das experiências renovadoras que vem caracterizando certa antropologia americana.

1. Agradeço a Otávio Velho e Eduardo Viveiros de Castro pela leitura cuidadosa que fizeram do texto e por seus comentários valiosos. A Ruth Cardoso pelo empréstimo do livro e a Bárbara Sette, pela revisão das traduções.

* TAUSSIG, Michael T. 1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: Study in Terror and Healing.* Chicago: The University of Chicago Press, xxix + 517 pp.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

O livro é fruto do encontro de uma herança crítica do marxismo da Escola de Frankfurt com um rico material de campo acumulado ao longo dos quase cinco anos que o autor passou no sudeste da Colômbia entre 1969 e 1985 – uma experiência que se inicia num sonho romântico do aluno da London School of Economics de prestar serviços médicos à guerrilha, atravessa a região agroindustrial de Puerto Tejada sob inspiração marxista e alcança maturidade mais ao sul, no sopé das montanhas do Putumayo, pelas mãos de Walter Benjamin e de Santiago Mutumbajoy, índio-xamã. Este percurso pessoal e intelectual deixa seus rastros no texto: explicitamente, pois parte do livro é escrita na primeira pessoa e Taussig não busca elidir sua presença; e implicitamente, nas citações dos seus autores preferidos, nos pequenos comentários, enfim, na própria construção do texto forjado pelo entrecruzamento de discursos e histórias pessoais que se encontram e se separam num processo de montagem onde o montador-Taussig inclui sua própria história e seu próprio discurso. Saber qual o estatuto e qual o papel deste montador é um problema que deixarei para discutir mais adiante.

O livro está dividido em duas partes: a primeira tem por objeto a questão do terror e da violência que mutilou e vitimou milhares de índios nas terras baixas do Putumayo, ao longo da fronteira com o Peru, durante o ciclo da borracha na Amazônia. A segunda parte trata da cura xamânica, cura das chagas da história colonial, na região de transição entre a floresta amazônica e a encosta oriental dos Andes. Se o primeiro tema depende de fontes históricas, no segundo Taussig faz uso de sua experiência de campo, nas longas noites que passou com Santiago e outros xamãs sob o efeito do *yagé*. Nestas sessões de cura e na relação xamã-paciente, o autor encontra um paradigma para a construção do seu texto, um modo de contra-representação do terror. Pois, afinal, é disto que o livro trata: da mediação do terror através da narração e do problema de se escrever efetivamente contra ele (:3) – tarefa crítica que exige um novo modo de representação, uma nova poética capaz de subverter a cultura do terror, e que Taussig vai encontrar em vários lugares, no "discurso" xamânico, na poesia épica, na dramaturgia de Brecht e Artaud, na alegoria barroca, no surrealismo e, principalmente, na obra de Benjamin.

Este "relativismo literário" é uma das inúmeras dívidas do autor em relação à Teoria Crítica. A antropologia em seu momento redentor deve trazer à memória as imagens da dor na história e apontar para sua transcendência, para um *outro* que não a dominação. Trata-se de "pentear a história a contrapelo", resgatar o potencial libertário da história dos vencidos, libertar um imaginário de sofrimento e redenção que se mantém abafado pelas representações

das classes dominantes. Taussig não pode, contudo, recuperar a voz dos corpos despedaçados e silenciados sob a lama do Putumayo – voz sem registro e sem história. A cura xamânica torna-se, pois, o próprio *locus* de cura das chagas da violência colonial. Ela é o *outro* do terror, a cultura popular em seu momento de redenção: "do representado deve vir aquilo que subverte a representação" (:135).

Taussig, citando Silvia Bovenschen, fala em uma "apropriação experiencial do passado" (:367), forma anárquica pela qual a cultura popular se apropriaria de imagens-força do passado e as incorporaria às experiências e esperanças do presente. O trabalho do xamã seria, portanto, uma refiguração da fantasia histórica e social no interior da cultura colonial: faz uso do imaginário fornecido pela igreja e pela conquista, mas age contra ele por meio de sua fragmentação e da montagem destes fragmentos, abrindo um campo dialógico de possibilidades interpretativas. Um processo que deixa se seduzir e ao mesmo tempo resiste à simbologia da queda e da salvação, da autopiedade e do sofrimento como caminhos para a redenção.

Esta ambigüidade – sedução e resistência a uma simbólica judaico-cristã do mal e da salvação – não está presente apenas na cura xamânica, mas no próprio percurso do livro. No desenvolvimento do texto a temática da redenção, que aparecia de forma inequívoca no início, vai cedendo espaço a um discurso sobre a desordem e a descontinuidade – a salvação dá lugar ao carnaval, a um novo *axis mundi* que não sobe verticalmente do inferno ao céu, mas que oscila horizontalmente "entre a gargalhada e a morte em uma montagem de destruição e criação (:444). No processo de fabulação do xamanismo, paciente e xamã põem em marcha uma economia política da representação cortada por estes dois eixos transversais, onde se joga com o controle de imagens politicamente operativas. Na estória Cofán da origem do *yagé*, que Taussig opõe à simbologia da queda, vemos operar este jogo semiótico com os signos/imagens introduzidas pela conquista – foi Deus quem criou a vinha do *yagé* para os índios retirando com a mão esquerda um fio de cabelo de sua cabeça e plantando-a na floresta. Mas foram os índios que descobriram as propriedades miraculosas da planta e que desenvolveram seus rituais. Deus, então, incrédulo quanto aos poderes da vinha, pediu que lhe dessem o *yagé* fermentado para beber. Ao ingeri-lo Deus começou a tremer, vomitar, chorar e defecar. Na manhã seguinte ele disse: "é verdade o que os índios dizem. A pessoa que toma isto sofre. Mas esta pessoa se torna especial. É assim que se aprende, através do sofrimento" (:467).

Este processo de fabulação recíproca, de representações e contra-representações sustentando perspectivas alternativas e complementares, define o que Taussig chama de "cultura da colonização". Na sua ambigüidade intrínseca ela envolve colonizados e colonizadores, embora de formas diversas: "o colonizador proveu o colonizado com o presente de mão esquerda *(left-handed gift)* da imagem do homem selvagem – um presente a cujos poderes os colonizadores seriam insensíveis, não fosse pelo ato de reciprocidade do colonizado, trazendo junto na imaginação dialógica da colonização uma imagem que retira seu poder demoníaco da civilização" (:467).

A cura xamânica sintetiza, pois, um processo de refiguração do imaginário social que é, na sua forma, uma força contra-hegemônica à história burguesa da razão iluminista e do progresso e à simbologia cristã da salvação. Por um lado, pelo modo de representação descontínuo que vigora em sua própria desordem articulando imagens contraditórias, dissolvendo a narrativização, abrindo-se para uma visada nova e multifacetada; por outro, pelo caráter dialógico da relação paciente-xamã, terreno de constituição de um imaginário polifônico, de impressões não apenas de luz e cor, som e odor, mas de "impressões sensoriais de relações sociais" (:463). O terreno dialógico da cura é, para Taussig, um momento privilegiado de configuração de um conhecimento implícito das relações sociais operando intelectualmente através de intuições sensíveis, isto é, imagens-força, "o esquematismo *in vivo*" como ele diz[2].

O livro de Taussig é uma tentativa de trazer para o fazer antropológico este modelo de representação e de conhecimento que ele crê encontrar na prática terapêutica dos xamãs do piemonte andino – algo como uma "antropologia xamanística" não apenas na forma, mas também em sua capacidade de cura. Se a polifonia das noites do *yagé* fornecem um modelo de produção do conhecimento, ela o faz por oposição a um outro modelo com o qual o autor se debate. O problema de Taussig não é apenas fornecer uma contra-repre-

2. O "esquematismo" é para Kant o procedimento do entendimento em que uma representação pura e, não obstante, ao mesmo tempo intelectual e sensível, faz a mediação entre as categorias puras do entendimento e os fenômenos (Kant, *Crítica da Razão Pura*, cap. I da "Analítica dos princípios"). A analogia visa indicar a capacidade de, na relação xamã-paciente, se articular distintos momentos do conhecimento num "processo socialmente ativo e reativo" (Taussig, 1986:463). O modelo polifônico do xamanismo opera com o que Taussig chama de "conhecimento social implícito" *(implicit social knowledge)* definido de várias formas ao longo do livro, mas sempre de maneira obscura. Aos interessados em adentrar esse emaranhado epistemológico, veja :366, :393-4 e :462-3.

sentação do terror mas, mais do que isto, uma contra-representação da ciência ocidental. Sua desconfiança em relação à razão iluminista, que ele compartilha com Foucault e Benjamin, leva-o em direção à idéia da montagem, do diálogo, da polifonia em oposição ao que ele identificaria como uma antropologia da ordem preocupada em submeter o caos produtivo e libertário da vida cotidiana à ordem ascética da ciência. Até aí, muito bem. Resta saber se para além da forma, isto é, para além do modo de construção do texto (que como disse, causa um impacto estético-intelectual fundamental), Taussig é capaz de fornecer idéias e dados (por que não?) que nos permitem avançar na discussão de algumas questões antropológicas. Neste momento creio que, como Ulisses, devemos tapar os ouvidos, resistir ao irresistível canto das sereias, e aguçar nosso sentido crítico.

Abandonemos a cura para encarar a violência, pois se a primeira encarna um modo de produção do conhecimento, a segunda desafia a possibilidade de ser conhecida. O terror no Putumayo sintetiza na sua forma mais brutal o código de sedução e violência que recorta a história da conquista; é um épico da perversidade que envolve negros, índios e brancos, ligados por um círculo esquizofrênico de violência e contra-violência e separados por um espiral hermenêutico de incompreensões. Este (des)encontro etnocida opera imerso em uma ambigüidade fundamental: a violência levada ao paroxismo caminha ao lado da sedução, não apenas como técnica de conquista, mas como experiência humana. Sedução ao índio pelo espanhol, sedução do conquistador pelo selvagem. Jogo de sedução perverso pois inseparável da violência – como o de Marlene e Guillermo onde tudo começa e onde tudo termina: "é por isto que este livro é realmente dela, e de Guillermo" diz Taussig no último parágrafo.

Mas vamos aos fatos. A extração da borracha numa região de difícil acesso como a da floresta tropical era feita por meio da exploração da mão-de-obra indígena sob o domínio de um *conquistador* que normalmente estava ligado a um grande negociante, dono de uma "estação da borracha". Este organizava as *correrias* com objetivo de *conquistar* indígenas ainda "selvagens". Esta palava *conquistar* foi objeto de longa discussão na Câmara dos Comuns britânica que havia instaurado um inquérito na primeira década deste século para apurar as denúncias de atrocidades no Putumayo (os ingleses estavam ligados à comercialização da borracha). Para alguns, as *correrias* não passavam de ataques cruéis a populações indefesas com o objetivo de fazer escravos. Para Julio César Arana, dono da maior "estação" da região, havia nisso tudo um exagero: *"porque esa palabra conquistar, que según me*

han dicho en inglés suena muy fuerte, nosotros la usamos em español para atraer una persona, conquistar sus simpatias" (:28). Mais do que um problema de tradução, o fato é que a verdade não estava nem na idéia da pura violência, nem da pura sedução. Violência havia muita; sedução, talvez menos. Mas quem conhece a exata receita?

O padre Grindilla relata um episódio por ele presenciado em 1912, quando milhares de índios foram à estação de "La Occidente" para entregar a borracha coletada: durante cinco dias houve uma grande dança. Então a borracha foi entregue e os bens ocidentais adiantados"[3]. Havia, contudo, um índio que se recusava a receber fosse o que fosse, dizendo já ter tudo o que precisava. Diante da insistência dos brancos ele finalmente cedeu:

- "Eu quero um cachorro preto!", disse.
- "E onde vou achar um cachorro preto, ou mesmo um branco, se não há cachorros em todo o Putumayo?", replicou o gerente da "estação".
- "Você me pede borracha", respondeu o selvagem, "e eu trago borracha. Se eu peço um cachorro preto você tem que me dar um" (:72).

Um sistema complexo de crédito e débito – produtos adiantados como "pagamento" antecipado da borracha a ser coletada – funcionava, assim, unindo brancos e índios num sistema aparentemente transparente que Taussig denomina *debt-peonage:* "tudo no *sistema*", diz, "depende da aparência de comércio *(trade)* onde o devedor não é nem escravo nem um trabalhador assalariado, mas um comerciante *(trade)* com uma obrigação férrea de pagar o adiantado. Porque esta ficção de comércio *(fiction of trade)* deveria exercer tanto poder é uma das excentricidades da economia política" (:63); excentricidade que encontra sua razão de ser na comparação com o "fetichismo da mercadoria": "num sistema construído ao redor da ficção do comércio e não da mercadoria, é a dívida que é fetichizada" (:70).

Esta explicação – explicação na acepção iluminista *(Erklarung)* – é um dos poucos momentos em que o autor abandona sua técnica de montagem e recorre a um marxismo pouco sensível às ambigüidades da interpretação. O "fetichismo da dívida" parece explicar o funcionamento do *debt-peonage system*, mas não explica porque os índios recém-contatados teriam que compreender a linguagem da troca mercantil. Que sentido podem ter "dívida", "pagamento", "adiantamento", "crédito" em sociedades que desconhecem o funcio-

3. O sistema funcionava aparentemente na forma da "dívida contraída". Os brancos sempre "adiantavam" os produtos que seriam no futuro repostos pela borracha coletada.

namento do sistema capitalista? Ora, se é possível falar em "ficção de comércio" como uma das formas pelas quais os "conquistadores" entendiam a relação com o indígena, não me parece legítimo estender este conceito para explicar a mecânica da dominação – as categorias da economia burguesa são "cachorros pretos" para o indígena. Isto não quer dizer que a "dívida" não fosse operativa no interior da relação de dominação, mas sim que o problema todo está em se determinar o que é a "dívida" no contexto – afinal, ela é a mesma coisa para os brancos e para os índios? É uma "ilusão objetiva" que vigora na própria relação, ou são várias coisas existindo nas interpretações diversas de seus autores? (Pois se há ficção politicamente eficiente ela deve valer para os dois lados). Resta também explicar porque esta ficção opera com as categorias da economia burguesa quando o *debt-peonage system* é descrito como o produto do encontro da economia capitalista com a economia da dádiva (:128): não estaria havendo uma inadequação das categorias em relação ao fenômeno? Não estariam elas expressando antes a representação que os brancos faziam do sistema – *white understanding of Indians understanding of whites* – do que a sua mecânica própria?

Creio, assim, que falar em "fetichismo da dívida", onde um homem vale sua dívida e uma dívida é um homem (:70), não nos ajuda muito a compreender o que se passava no Putumayo. Por que os conquistadores se engajavam nesse jogo complexo quando já se impunham pelo terror? Por que os indígenas participavam desta relação quando, do nosso ponto de vista, só tinham a perder? O conceito de fetichismo aplicado a essa situação fornece aquilo que Sartre chamou acidamente de "interpretação *passe-partout*" que liquida a particularidade pela sua recusa inflexível de diferenciar[4]. Este tipo de reducionismo, é bem verdade, está praticamente ausente de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, embora intervenha em momentos importantes, como no capítulo "The Book of Magia", onde ouvimos ecos das teses de seu livro sobre as crenças no demônio na América do Sul (Taussig, 1980) e na passagem da teoria indígena sobre as causas da doença para a idéia de "história como feitiçaria" *(history as sorcery)*. Voltarei a isto.

A extensão das atrocidades cometidas no Putumayo deixam qualquer leitor perplexo – índios queimados vivos, cadáveres que serviam de comida para os cães, tortura, decapitação e mutilações, violência sexual. Pelos moti-

4. Sartre, registremos esta irônica coincidência, compara esta atitude intelectual ao terror: "o método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de diferenciar" (1966:44).

vos mais frívolos matava-se um índio, degolava-se uma criança, inseria-se ferro em brasa na vagina de uma mulher. Em poucas décadas o genocídio estava completo "e isto", completa Taussig, "numa economia política supostamente definida pela escassez de força de trabalho" (:46). A lógica do terror não se submete aos modelos clássicos da economia política; perguntar-se pela sua utilidade é esquecer que mais do que um instrumento de dominação ele é um fim em si mesmo, "uma forma de vida, um modo de produção e, de várias maneiras, seu principal produto consumido" (:100). Um modo de produção onde, para usar um outro conceito marxista, o processo dominante é o do "consumo produtivo", com a diferença que aqui não se consome a energia dos homens, mas os próprios homens. Uma "economia da destruição produtiva", destruição de corpos e destruição de sentido.

Se o terror desafia a compreensão quanto à sua utilidade econômica, seu "excesso" – "excesso" que lhe é essencial e não um acidente – conduz à interrogação sobre a sanha etnocida do conquistador. Pois, se como quer Pierre Clastres (1982), o etnocídio é a negação do *outro* (negação positiva em comparação com o genocídio) por meio da aplicação de um princípio de identificação ao *mesmo*, o genocídio/etnocídio (pois todo genocídio é também, em alguma medida, etnocídio) dos índios de Putumayo implica não apenas "identificação" mas "alteração"[5]: "não devemos considerar também", pergunta Taussig, "que os rituais de tortura da companhia afirmavam também um mundo e o faziam de uma forma dependente do entendimento que o colonizador fazia do entendimento que os índios tinham dos rituais de canibalismo" *(the colonist's understanding of Indian understanding of rites of cannibalism)* (:107).

Pois sedução também havia no interior da própria violência: sedução do conquistador pelo seu antieu, sem lei, sem estado, sem religião; sedução do ocidental pelas forças devoradoras do selvagem e da floresta. Como dizia o padre Gaspar de Pinel na década de 20, era mais provável que o homem civilizado se tornasse selvagem ao misturar-se com os índios, do que estes se civilizarem pela ação do primeiro. Frase que esconde a perversidade contida na "selvageria" dos brancos no Putumayo, selvageria marcada, como diz Taussig, "pela paixão erótica de devorar o devorador" (:105). Nas "estações da borracha", perdidas em meio à lama da floresta, o branco leva a representação do seu antieu ao paroxismo no interior do próprio eu, vai ao limite da identidade ocidental numa devoração simbólica (e quase literal) de outro ser humano. O representante da sociedade etnocida lança-se em direção à repre-

5. Sobre o uso deste conceito em outro contexto ver Viveiros de Castro, 1986.

sentação da alteridade – não lhe basta negar o *outro*, é preciso devorá-lo; mas a devoração é a marca máxima da alteridade do selvagem canibal.

No esgrimir com a representação do *outro*, o conquistador assume o que lhe parece mais grotesco e o que mais teme no selvagem, de tal forma que o canibalismo fornece uma alegoria da própria colonização (105). Alegoria politicamente eficiente e manipulada pelos brancos: nos ataques a grupos indígenas ainda não "conquistados", faziam uso dos *muchacho de confianza*, índios treinados e armados pelas companhias, famosos pela sua fúria canibal (afinal, eram canibais com Winchesters na mão!). Quando os brancos importaram negros de Barbados para supervisionarem o trabalho indígena, trataram logo de espalhar a notícia de que se tratava de ferozes antropófagos. Difícil saber, contudo, se a figura do canibal realmente atemorizava os índios, ou se antes servia para ressaltar a imagem que os conquistadores faziam de sua própria ferocidade, amenizando, assim, o temor que tinham de serem eles mesmos devorados.

Resta, no entanto, a questão: o que diferencia esta violência da violência presente nos ataques e rituais canibais tão comuns nas sociedades indígenas da Amazônia? Será que o padrão de violência do terror só se afasta da "violência primitiva" pela sua maior capacidade de matar, isto é, pelos meios tecnológicos? Ou será que estamos falando de fenômenos de natureza diversa cujo único elemento comum é o seu produto mais concreto – o cadáver? Podemos seguir adiante e nos perguntar se no Putumayo não estaria operando com uma verdadeira "estrutura sacrificial" presente não apenas nos poros da produção, mas existindo como modo de produção e destruição. Em outras palavras, se não se trata do encontro do sacrifício com a infinitude da produção capitalista cujo principal produto seria o genocídio.

Lévi-Strauss distingue a tortura "primitiva" que visaria sancionar, segundo as normas admitidas pela cultura, o esforço da vítima em elevar-se acima de si mesma, da tortura praticada nas sociedades "civilizadas" "cujo efeito moral é envilecer a vítima violando todas as regras morais" (1986:141). Temos portanto a distância entre, em termos durkheimianos, uma prática normal (e sagrada, pois visa fazer com que o indivíduo se eleve acima de si mesmo) e uma prática anômica onde se desrespeita as regras morais da sociedade. No primeiro caso a violência é interna ao social, no segundo ela lhe é externa: é um acidente indesejável. Quando se fala em "tortura ritual" está-se marcando justamente esta imanência. Mas vejamos: seria a tortura no Putumayo exterior à coleta da borracha? Podemos pensar como Roger Casement, enviado do

governo britânico, que a violência no Putumayo era um acidente produzido pela irracionalidade dos espanhóis no trato das relações comerciais?

Nesse sentido, a de sua imanência em relação ao sistema, talvez se possa falar como faz Taussig em "rituais de tortura", mas evidentemente não em "tortura ritual", e talvez aí esteja toda a diferença. A violência da empresa de extração da borracha na Amazônia é, do ponto de vista da mecânica do sistema, constitutiva e necessária, mas do ponto de vista dos atores envolvidos (brancos principalmente) necessária mas não constitutiva. Mais do que isto, a "ritualização" se dá nos poros da prática social, é o efeito da violência recorrente, não sua causa e principal motor. Finalmente, é um encontro de dois atores separados por universos culturais muito distintos onde não há regra moral comum para se seguir ou para se violar – a violência no Putumayo se estabelece no espaço intercalar do encontro etnocida que se alimenta, como diz Taussig, da destruição do sentido. Entre o prisioneiro Huron e seus captores iroqueses, entre o cativo e o matador Tupinambá não existe este hiato: a tortura e o festim canibal "fazem sentido" para ambos (talvez como o suplício punitivo na Europa pré-moderna fizesse sentido para o indivíduo suplicante, o carrasco e os espectadores). A violência do terror no Putumayo tem a marca da esquizofrenia das grandes explosões de violência na sociedade moderna – uma verdadeira ode à banalidade do mal.

Mas nem só da violência vive o livro de Michael Taussig; como vimos, é da sua terapêutica que ele trata. Cura das chagas coloniais, contra-representação do terror. Cura dos males da ciência ocidental, contra-representação do iluminismo. Em que medida *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* oferece uma alternativa viável para a etnografia clássica que estamos acostumados a fazer?

É no fazer etnográfico – no etno-grafar – que estão a maior virtude e o maior defeito do livro. Pois se ele acompanha as preocupações legítimas de certa antropologia americana com a questão da autoridade do etnógrafo e com o modo de construção do texto, esquece-se contudo de uma velha aula inaugural de Marcel Mauss em que ele afirmava: "o maior mal, senhores, no meu entender, é ainda menos esses erros do que as informações vagas ainda tão freqüentes nas obras etnográficas", pois, completa mais adiante, "enquanto todos os outros males podem ser reparados através da crítica, a imprecisão é quase irreparável" (1979:55). E é esta imprecisão que marca a etnografia do xamanismo colombiano no livro de Michael Taussig – se a sua hipótese do xamanismo como *lucus* da cura da violência colonial e da sua contra-representação é sugestiva e interessante, ela deixa a desejar, no entanto, naquilo

que a pesquisa etnográfica tem de mais concreto – os *dados* (sim, os dados, para horror dos antropólogos "pós-modernos"). É verdade que o texto está perpassado por informações dos xamãs e pacientes sobre suas *pintas*, suas histórias de desgraças e fortunas, seus percursos terapêuticos..., mas elas existem em função da técnica de montagem que preside à construção do texto.

Talvez eu esteja pedindo aquilo que o autor procurou evitar: a ordem. Contudo, parece-me essencial para que a própria tese do livro possa ser questionada internamente, a apresentação mais completa possível, por exemplo, de uma "teoria etiológica nativa". Não se trata de submeter a desordem do discurso popular à camisa-de-força da ordem científica, mas de traduzir para uma outra linhagem um saber e uma cosmologia desconhecidos. É evidente que esta tradução possui limites e condicionantes – seria ingênuo supor que o etnógrafo fosse uma espécie de supercondutor da fala do *outro* (nem mesmo Malinowski, em que pesem as considerações em contrário, acreditava nisto); mesmo porque a antropologia não é uma simples técnica cara de paráfrase do discurso nativo (para o que os gravadores modernos estão bem mais aptos).

Também não se trata de mera escolha pessoal, pois a ausência de uma etnografia segura do xamanismo não é sem conseqüências. Vejamos. Em várias partes do livro encontramos referências aos poderes patogênicos que causam a doença: *sorcery*[6], *magia, mal de ojo, mal de aires,* etc. *Sorcery* e *magia* parecem depender de uma ação ativa de um agente humano motivada pela inveja *(envídia). Mal aires*, ao contrário, não estaria associado a uma ação consciente de um sujeito humano – *é* o produto da ação dos "espíritos" dos mortos pagãos, dos mortos em acidentes e de seres da floresta que provocam o *susto*. O *mal de ojo* (não há muitas informações) parece ser, por sua vez, independente de um sujeito que inflija a doença, e mais uma condição geral de um mundo marcado pela inveja[7]. Isto é tudo, ou quase, pois do fato de que os espíritos ligados aos *mal aires* podem ser os dos *infieles*, os mortos pagãos pré-conquista, Taussig chega a conclusões pouco justificáveis do ponto de vista etnográfico: para ele este fato demonstraria que o mal de *mal aires* não é impessoal e associal em sua origem, e que, portanto, os mortos pa-

6. Mantenho o termo em inglês porque não há no livro um termo nativo que corresponda exatamente a *sorcery*. Este é um problema que reaparecerá na distinção entre *magia* e *sorcery* (em português traduz-se geralmente por feitiçaria).
7. Veja a distinção que Otávio Velho (1986) faz entre "mau olhado" e "olho mau", categorias importantes no meio rural brasileiro, em que retorna esta diferença entre ação consciente e propriedade inconsciente.

gãos pré-conquista funcionariam como "imagens dialéticas", desconstruindo as categorias conscientes dos vivos, escarnecendo da distinção entre *sorcery* e *mal aires*. *Mal aires,* conclui, "pode ser visto como um tipo de feitiçaria *(sorcery)* empregada pela história para enfeitiçar os vivos e criado pelo tipo de acordo que também enfeitiçava obsessivamente Benjamin; este acordo secreto (de redenção) atando gerações passadas a esta" (:373).

Ora, para quem gosta de "benjaminadas" a conclusão pode ser sugestiva, mas para chegar a ela Taussig foi obrigado a um verdadeiro contorcionismo etnográfico. Em primeiro lugar, esqueceu-se de todos os outros tipos de *mal aires* que Santiago Mutumbajoy lhe havia relatado – *sacha cuca waira* que vem da floresta, *yaco cuca waira* que vem do rio e aparece na forma de um duende, *anima waira* que está associado às *ânimas* (espíritos dos mortos em outras partes da Colômbia, traduz o autor) e *yaco ânima waira* que vem dos espíritos dos afogados[8]. De todos estes, Taussig pinça o "espírito dos infiéis" que passa a definir a categoria como um todo. Em seguida, descarta sem cuidado a diferença explícita que os informantes parecem fazer entre *mal aires* e *sorcery* como produto de uma ilusão da consciência a ser desfeita pelo crítico. Finalmente, conclui destes dados, burilados pela crítica, que a "história da conquista adquire o papel de feiticeiro *(sorcerer)*" (:373) e que o *mal aires* é o tipo de feitiço por ela empregado.

Mas não é só neste caso que a ausência de uma etnografia cuidadosa se faz sentir. O mesmo problema reaparece quando Taussig distingue *magia* do tipo de poder envolvido na cura xamânica. *Magia* estaria associada a um pacto com o diabo e ao uso de "livros de magia" que podem ser comprados – seria, pois, um ato individualista e anônimo de aquisição de um conhecimento padronizado no mercado. Por meio da figura do demônio lidaria com um mal abstrato e onipresente – as forças do mercado? – e retiraria seu poder da mágica inerente à função monológica da dominação. Concluindo, a compra da *magia* seria, nas palavras do autor, uma prefiguração mítica não apenas da mercantilização da magia *(commoditization of magic)* como da magia da mercantilização *(magic of commoditization)* (:261).

8. Falta aqui, como aliás em todo o livro, uma perspectiva comparativa. *Mal aires* é uma categoria bastante difundida na América espanhola e possui especificações particulares de acordo com os diferentes contextos. Há que se considerar, também, o lugar das cosmologias pré-hispânicas na formação deste conceito. Entre os Otomi (Mesoamérica), por exemplo, o "ar", "sopro", é um dos componentes da pessoa; após a morte do indivíduo volta a fazer parte de uma circulação cosmológica mais geral à qual estão associados os *mal aires* (J. Galinier, comunicação pessoal).

A *magia*, portanto, ficaria do lado do fetichismo da mercadoria, do monólogo e da dominação; enquanto a cura xamânica estaria ligada à refiguração do imaginário, ao diálogo e à libertação. Lembremos da tese de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* que Taussig repete aqui: "o demoníaco floresce ali onde a rápida formação de uma classe de trabalhadores assalariados expõe e extrai a magia implícita no fetichismo da mercadoria da cultura capitalista..." (1980:238). As crenças no demônio e na magia a ela associada por meio do contato seriam, assim, uma resposta à superação do fetichismo tradicional pelo fetichismo da mercadoria, uma forma de dizer que o "novo sistema sócio-econômico não é nem natural, nem bom. Ao contrário é não-natural e mau, como ilustra o simbolismo do demônio" (1980:18).

Não pretendo discutir a tese em si, pois precisaria ser posta no contexto etnográfico do livro anterior – para mim, entretanto, ela é inconvincente, fruto antes de um sistema de crenças do autor, do que de um sistema de crenças nativo. Pretendo apenas perguntar se esta *magia* é do mesmo tipo da que aparece uma centena de páginas depois, quando Taussig faz uma breve referência aos meios mágicos através dos quais uma pessoa invejosa pode tentar infligir algum mal: *chonta* para os índios das terras baixas; *magia* e *capacho* para os índios das terras altas do Sibundoy; *magia, sal* e *malefício* lançado contra Santiago por Esteban, um xamã invejoso, era de outro tipo, uma *magia* mais dialógica?[9]

Para além das brincadeiras, restam as questões. Não posso, porém, tentar respondê-las, pois como diz Mauss, "a imprecisão é quase irreparável".

Um último ponto em relação à terapeutica. O xamanismo (a relação dialógica xamã-paciente) fornece a Taussig não apenas um modelo de contra-representação do terror, como também de contra-representação do "ritual acadêmico de explicação do ritual" (:460); "ritual" cuja eficácia consistiria em atar o conceito de ritual a um imaginário da ordem (identificada ao sagrado) e em obstruir uma apreensão do ritual em sua própria desordem.

Desrespeitando os tabus acadêmicos, o ritual xamânico no Putumayo permaneceria, ao contrário, fiel ao princípio da montagem, à sua estrutura anárquica e não domesticada pelo imaginário repressivo da classe dominante

9. Pequenas referências a temas importantes no estudo do xamanismo também se perdem por falta de elementos. Exemplo: ligação do xamã com o *tigre* (jaguar), sua associação com a caça, a relação que estabelece com os animais e com os seus donos (pois é dito que cada classe de animal tem seu dono com quem o xamã deve negociar *yagé* ou cerveja em troca da caça) e assim por diante (:400). O desconhecimento da etnologia sul-americana é, sem dúvida, prejudicial ao livro como um todo.

– uma espécie de *id* freudiano com *superego* inibido operando na palavra e na representação.[10] Carnaval, fragmentação, mão esquerda, desordem, gargalhada, *wildness*, desequilíbrios; são algumas das imagens que o autor utiliza para caracterizar o ritual do *yagé* em oposição às análises de Turner da estrutura dos rituais de passagem e à famosa, porque única, análise que Lévi-Strauss faz de um ritual xamânico sul-americano em "A eficácia simbólica". O elemento comum que permite reunir estes dois autores num só paradigma é, para Taussig, um mesmo desejo de ordem: o ritual seria para ambos um processo de transformação do caos (identificado com as trevas e com o mal) em ordem (identificada com a luz e o sagrado); se em Lévi-Strauss esta não é uma dicotomia ética, ela é epistemológica – diferença entre o que é obscuro e o que está iluminado.

Embora a crítica vise o aparelho conceitual da disciplina como um todo, não pretendo abordar senão alguns pontos do problema, já espinhoso, da teoria do ritual. Trata-se tão-somente de avaliar em que medida a crítica identifica uma crise de paradigma e em que medida aponta para um instrumental teórico novo no estudo dos rituais.

Em primeiro lugar, está claro que o grande alvo das críticas de Taussig é uma herança difusa do pensamento durkheimiano e do funcionalismo britânico. Quer desvincular a noção de sagrado da noção de ritual e a noção de ritual da noção de função social. Parece incontestável que este paradigma se esgotou enquanto tal – preservá-lo de maneira global seria incorrer num reducionismo pouco justificável, diante da massa de dados etnográficos que colocam em xeque qualquer revivalismo neodurkheimiano (principalmente os que dizem respeito às sociedades indígenas da América do Sul tropical). Isto não significa, contudo, que todos os seus instrumentos analíticos devam ser descartados – a temática da ordem e da solidificação do social não são meras ilusões de uma ciência da dominação, mas fatos sociais.

Em segundo lugar, falar em paradigma estruturalista no domínio do ritual seria no mínimo curioso dada a pouca atenção que Lévi-Strauss dispensa ao tema. O artigo que Taussig cita não permite, pois, uma crítica mais global do pensamento do autor. Cumpriria, pois, saber em que medida é possível desenvolver uma teoria do ritual a partir da herança estruturalista, isto é, em que medida podemos estender a análise das ordens concebidas às ordens vividas sem alterar irremediavelmente a ordem das razões em Lévi-Strauss. A ques-

10. Note que o autor não dá muita atenção aos aspectos pragmáticos do ritual, pois se detém quase que exclusivamente em seus aspectos expressivos.

tão consistiria, como observou Eduardo Viveiros de Castro,[11] em saber o que a passagem ao ato acrescenta às ordens concebidas. Mas mais ainda, importa saber se estas duas ordens são de natureza absolutamente heterogêneas e como uma reage sobre a outra. Talvez o que Taussig queira dizer com "esquematismo *in vivo*"[12] seja justamente isto: o ritual seria um mediador entre o que ele chama de "conhecimento social implícito" e a prática social – dois domínios heterogêneos articulados por meio de um "esquema ritual".

Para Taussig, contudo, na noite da ciência todos os gatos são pardos. Contra eles sugere a idéia da montagem, não apenas como modo de representação próprio ao ritual xamânico, mas como o modo de sua descrição por parte do antropólogo. Talvez quem tenha levado mais longe este princípio da montagem – articular imagens inusitadas e contraditórias de modo a quebrar a continuidade dos eventos e as aparências do mundo visível – tenha sido Sergei Eisenstein. No entanto, nada mais difícil de se encontrar do que um diretor que tenha sido tão rigoroso e geométrico como ele no processo de montagem de filmes. A montagem não é o oposto da ordem nem da estrutura. E Taussig, como bom montador que é, sabe disto.

Se há, portanto, uma ordem e uma estrutura no ritual xamânico no Putumayo – e creio que o que Taussig chama de desordem poderia ser chamado de "improvisação" (restando saber em que medida esta "improvisação" pode chegar ao ponto de alterar a estrutura)[13] – a posição crítica de Michael Taussig, ainda que nos obrigue à reflexão, não avança efetivamente na solução do problema. Talvez fosse essa mesma a intenção do autor ao anunciar já na primeira frase que o livro *"takes little for granted and leaves even less in its place"*, uma bravata dispensável pois de um bom livro como *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, algo sempre permanece, nem que sejam boas perguntas; mas quem espera ouvir todas as respostas?

---

11. Comunicação pessoal.
12. Veja nota 1.
13. Sahlins vai muito mais adiante na consideração destes problemas com o conceito de "estruturas performativas" que põe em xeque a dicotomia rígida entre as ordens concebidas e as ordens vividas, a estrutura e a prática social. O erro de Taussig consiste no fato de difundir, como diz Sahlins, um *sistema aberto* com a ausência de sistema: "as improvisações (reavaliações funcionais)", lemos em *Islands of History*, "dependem de possibilidades herdadas de significação, quando menos porque seriam de outra forma ininteligíveis e incomunicáveis" (Sahlins, 1985:X).

BIBLIOGRAFIA

CLASTRES, Pierre. 1982. "Do Etnocídio" In *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Brasiliense
KANT. 1974. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
LÉVI-STRAUSS, C. 1975. "A Eficácia Simbólica" In *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
————— . 1986. "Canibalismo e Disfarce Ritual" In *Minhas Palavras,* São Paulo: Brasiliense.
MAUSS, Marcel. 1979. "Ofício de Etnógrafo, Método Sociológico" In *Mauss*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.
SAHLINS, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
SARTRE. 1966. *Questão de Método*. São Paulo: DIFEL.
TAUSSIG, M.T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
————— . 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.
VELHO, Otávio. 1986. O Cativeiro da Besta Fera. *Religião e Sociedade* 13/4
VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.